

遠 近 法 と 身 体 性

——その哲学的意味——

山 口 勲

[1]

14世紀の末に始まったヨーロッパの危機は、17世紀の初頭によりやく終結した。この時期に完成した新しい生活様式と人間像は、自然の数学化（ガリレイ）と、数学化された自然の自我論的構成（デカルト）を基礎にしている。現代の危機は、このガリレイ・デカルト的な合理性と近代的人間の立場が、ヘーゲル哲学によってその極限に到達するとともに、あらゆる可能性を汲み尽くして、自己の限界と矛盾をあらわにしたことにある。

この危機の自覚と思想的対決は、1840年代にまずキルケゴールとマルクスによって開始された。二人は期せずして同じ年(1843)に、《あれか・これか》と《経済学・哲学草稿》を著わし、合理主義的機械文明に追いつめられた近代人の疎外した姿とその克服を説いている。そしてキルケゴールは、近代的人間を＜絶望する私＞として捉え、その救いを宗教的実存に求めるし、マルクスは近代的人間を＜無産者＞として捉え、その救いをプロレタリア革命に求める。

ところで、彼らの危機意識は産業革命以降の西ヨーロッパ社会に向けられ、彼らの思想的対決は、主に近世ヨーロッパ哲学の総決算をなすヘーゲル的一元論の形而上学体系であった。したがって彼らの危機意識とその対決とが、19世紀前半の民族的統一国家およびそのヘーゲルの基礎づけに向けられる以上、こ

の〈現実性〉を克服する道は、とにかく現実性を離れねばならない。だがわれわれ人間は、いかなる場合にも現実には生き、生きている限り、この現実から離れることがない。現実性は否定されるものではなく、何が真に現実性であるかが問いかえされ、逆にその根元的な意味で肯定されるものでなければならぬ。そのためにわれわれは、近代哲学の頂点としてのヘーゲル的一元論にでなく、その源泉としてのデカルト的二元論に立ち戻る必要がある。

近代社会の破綻および近代人の疎外の根元は、デカルトが心(精神)と物(身体)とを全く異なる二つの実体として明確に区別したことにある。私が私であるのは、私が〈考える〉ものであり、〈掂がり〉をもたないことであるし、身体は〈掂がり〉をもつものであり、〈考える〉ことをしないことにある。デカルト的二元論には最初から、世界や人間像を精神と身体の統一体として受容する基盤が欠落していた。したがって近代人を疎外から回復させる道は、精神と身体との根元的統一像を可能とする世界を〈現実性〉として確立すること、そしてこの統一体の分離抽象こそ精神であり身体であることを自覚するところまで遡及することであろう。

[2]

この問題は1870年代に、同じく近代合理主義と対決したニーチェと印象派以降の画家たちにもあてはまる。ニーチェの《悲劇の誕生》(1872)や《反時代的考察》(1873—76)、また印象派の展覧会(1874年以降)に共通する思想動向は、近代的人間を〈合理的客観的な遠近法的世界に秩序づけられた人間〉として捉えている。そしてニーチェはその救いを新たな生の遠近法へ求めるし、印象派はその救いを主観主義美学へ求めてゆく。

ニーチェの視界は広く、アポロンのギリシア文化とディオニュソス的なギリシア悲劇を対決させて以来、合理的なもの、客観的なもの、客体のリアリティを否定し続ける。彼はギリシア以来、ヘーゲルまで続くヨーロッパ合理主義の総決算を企む。そのために彼は、絶対精神として世界史に自己を客体化するヘーゲルの客体の遠近法(個人、種族、教会、国家、等の秩序づけ)を斥け、生の

遠近法を主張する。生の遠近法的世界は、客観的に真の世界を虚構とし、逆に主観的な仮像の世界を真理とみなす。その世界は、人間が生きるために生命の力を中心として残余の全世界を解釈し構成する世界である。しかし彼は、デカルト的な身体の基底を問いつめることがなかったために、ヘーゲル的な客体の遠近法とともにデカルト的な身体的拡がりをも否定し、そうすることによって、＜身体そのもの＞の重要性に気付かずに終った。ニーチェの生の遠近法は、超人の遠近法となって、かえって生の現実的基盤を失ってしまったのである。

印象派の画家たちが対決したのは、ルネッサンス以来の遠近法的写実主義であるといわれる。だが彼らが直接に対決したのは、19世紀後半の自然主義的写実主義であり、この源泉はルネッサンスの時期でなく、17世紀以降の近代合理主義思想によって確立した遠近法である。遠近法が図法として正確になったのは、それを数学者が扱うようになった17世紀からで、この時期にガリレオとデカルトが近代科学の機械論的自然観を確立している。これに対しルネッサンス期の遠近法は、単に幾何学的、物理学的空間意識を自覚する方法ではなかった。15、16世紀の遠近法は、レオナルドにみられるようにそれを扱う人が同時に画家や建築家であり、単なる図法に留らない視覚の遠近法であった。この遠近法は眼の働きによって、眼の内なる知的精神と眼の外なる対象とを、一つの自然として構成する。眼は考える眼であるとともに、物を映す眼である。眼は精神の眼であるとともに、身体の眼である。しかし印象派以降の主観主義美学は、19世紀後半の自然主義的写実主義を否定し、デカルト的な身体の拡がりと、更にルネッサンスの遠近法を＜単一視点およびその偏狭な基準＞として斥けることによって、ニーチェと同じく＜身体そのもの＞をも見失ってゆく。遠近法的拡がりをもたない身体とは、もはや現実の身体ではなく、抽象や幻想の身体となるほかはない。彼らはデカルト的な身体の基底を突きつめること、ルネッサンス的な自然を再発見することを通じて、精神と身体との根元的統一像を可能とする＜現実性＞を画布に描くことはできなかった。

〔3〕

1840年代に自覚された近代社会の危機は、1870年代から遠近法と身体性を見失ってゆくにつれ、いよいよその危機の度合いを強めてゆく。現実の世界から遠近法と身体性が消えてゆくに従い、世界は固さ、大きさや輪郭、相対的距離、そして奥行を失ってゆき、不定形なくあるもの>(Sein)になってゆく。文学や絵画は、もはや現実や自然を描くことから観念を描くことへ、観念を象徴や幻想や抽象の形で用紙や画布に創造するほかはない。この思想傾向は、20世紀の前半を圧倒してゆく。しかし遠近法と身体性を見失うことは、決して生の現実性になかったことではなく、かえって近代人の疎外の姿を謳歌してみせる悲喜劇となるであろう。ニーチェの超人の遠近法や印象派に始まる遠近法の後退は、決して生の喜びではなく、生きる世界を喪失してゆく生の苦悩の始まりである。20世紀の初頭に文学活動を始めた作家たちは、すべてこの苦悩の受難者であるが、なかでも最も典型的にこの苦悩を生きた作家は、フランツ・カフカであろう。

人生の展望(Perspective)をうることは、人間の基本的な願いである。カフカは1920年の手記《彼》で、人生を展望する願いを回顧的に語っている。彼は生を無や夢や浮動と同じ程度に明らかに認識し、更にそれを世の人びとが信じうるように書き表わしたかった。それは、テーブルを恐ろしく几帳面な熟練さで槌で叩いて組立てていながら、同時に何もしていない、といった願いである。しかも「槌で叩くのは、あの男には無だ」といわれるようにではなく、「槌で叩くのは、あの男にとっては現実叩くことだが、同時に無だ」といわれるようにである。カフカの文学は<現実はある、しかし現実は無だ>と表わすことにある。

カフカの展望は、時間と空間とを圧縮し、遠と近とを重ね合わす永劫のユダヤ的苦悩を表現している。身体は時空的遠近を奪い尽くされ、しかもなお身体であるという醜悪怪奇な身体として、この世のものともいえぬ身体を亡霊の如くさらしている。人間の生は、<遠近法なき身体>として、現世にも来世にも

生きられぬカバラ的輪廻にさらされているのだ。これを象徴するのは、シャガールの絵である。絵には、一頭の牝牛が描かれている。ところがその腹に、この牝牛が孕んでいる仔牛がみえる。時間と空間が奪い去られているのだ。それは原初といまとの重ね合いを象徴する。非現実的な同時性（重ね書き）、透明性（透し絵）を、カフカの文学は表現しているのだ。《ある戦いの記録》（1905～6）に始まるカフカの文学は、遠近法を失った身体、世界との有体的連帯を失った人間の姿を、ありのままに透視し続けることに耐える戦いの記録であった。元来、展望とは世界を時空的に遠近のある釣り合いのとれた遠景として配合し、そこに人生の見通しを立てることであった。その意味でも、カフカの展望の願いは、20世紀前半の遠近法を喪失した時代の終末観的な様相を、残酷なほど精確に表現していたといえるであろう。

しかし20世紀の初頭に、遠近法と身体性とを失った世界を、論理構造や論理形式の型にあてはめて、その崩壊から救おうとする二つの潮流が現われた。一つは新実証主義（言語分析哲学）、他は現象学（超越論的哲学）である。これらの哲学流派の問題意識は、まず学を客体の形而上学から、また経験のアトム化から建て直すことにあった。

20世紀の初頭に活動を始めたムーアやラッセルの関心は、同じ年(1903)に刊行した《倫理学原理》と《数学の原理》にみられるように、言語のメタ倫理学的分析であり、数学の論理学化である。同じく数学の論理学化を集大成したホワイトヘッドとラッセル共著の《数学原理》(1913)、世界の原子論的論理構造を究明したラッセルの《論理的原子論の哲学》(1918)、世界の写像理論や真理関数理論を展開したヴィトゲンシュタインの《トラクタトゥス》(1918)。これらの業績は、すべて数学、言語、世界の論理分析的研究である。彼らの影響下に結成されたヴィーン学団(1929)の論理実証主義も、約10年後の第二次大戦によって中断されるまで、統一科学を旗印とし、科学的世界像の把握を目ざして、科学言語の論理分析に集中していた。

同じく20世紀の初頭に活躍を始めたフッサールの関心は、《論理的諸研究第一巻》(1900)にみられるように、心理学主義の徹底的批判を通して純粹論理学

の理念を確立することである。《現象学の理念》(1907)で初めて触れた現象学的還元は、ガリレイ・デカルト的数理の世界を<自然的態度>としてカッコに入れ、その意味基底を明証、直観、指向性の概念によって論理分析してゆく。それはガリレイ・デカルト的近代科学の危機を乗り越えようとする画期的な方法であった。

しかし1930年代に入ると、これらの潮流に基本的な方向転換が行なわれ出した。ヴィトゲンシュタインは、生の現実性を一義的な論理構造の型にはめこむ無理に気づき、論理言語の分析から日常言語の分析へ移ってゆく。その転換によって、彼は日常言語の意味基底に<生活形式>を見出し、それとともに彼の分析の視界に遠近法と身体の問題が入ってくる。またムーアや後期ヴィトゲンシュタインの影響下に、第二次大戦後に活発となった日常言語学派が、人格、個人、人間、現実性、指向性、等の概念を取り上げ、それとともに遠近法と身体性の問題に関心を示し出すのは、1960年代に近づいてからである。同じく1930年代に入ってフッサールも、生の現実性を厳密な学としての哲学によって純論理的に還元分析することの無理に気づき、日常的世界の分析へ移ってゆく。その転換によって、彼は日常的世界の意味基底に<生活世界>を見出し、それとともに彼の分析の視界に遠近法と身体性の問題が入ってくる。そしてこのフッサールの影響下に、サルトル、メルロー＝ポンティ、オルテガ、などが身体論や遠近法の理論を展開してゆく。

[4]

遠近法の基点を身体に基づけようとする最初の足場は、フッサールの《デカルト的省察》(1933)に求められる。彼はライプニッツ的なモナド的身体を扱い、身体を中心的なくここ>として、他我の身体を含めて一切を<そこ>として捉える。<私>は身体をもって<ここ>に存在し、私の周囲に拮がっている第一次の世界の中心である。そしてこの遠近法を身に帯びた身体は、《ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学》(1936)で、更に<生活世界>のモメントとして特徴づけられる。生活世界は、自然の数学化(ガリレイ)と数学化された自

然の自我論的構成（デカルト），これら客観的学の意味基底である。この生活世界において，人間は一方で経験的確實性として存在する客体であり，他方で世界を経験し世界に働きかける自我主体である。具体的にはこの両者を，知覚器官としての身体が結びつけている。身体を介して事物は物体性をもち，自我は運動感覚として機能する身体を能動的に動かす。

こうしてフッサールは，生活世界に基づけて身体の果たす原理的な役割を解明したが，この身体知覚のもつ遠近法的特徴については，《内的時間意識の現象学》（1905）の研究を踏襲している。すなわち，知覚自身をく流れつつ留る現在>と規定し，この知覚の様相として，再認的および想像的表象としての時間様相，再指向（過去指向）と前指向（未来指向）の連続性，それに対象認識における射映の問題を取り上げている。これはすでにライプニッツが《单子論》で，モナドの遠近法的時間空間，モナドの遠近法的視点の積み重ね，遠近法的機能を限定する有機的身体を研究する可能性と必要性，を述べた思想と一致する。しかしライプニッツは，デカルト的精神と身体の二元論の調停を神の予定調和に求めたが，フッサールのモナド的身体は，まさにこの現実世界において精神と調停されること，また遠近法をルネッサンス的単一視点から解放し，それを身体的多視点に基づける射映（Abschattung）の重要性を再確認し，これを身体論の中心に据えたことは高く評価される。

だがフッサールの《危機書》は，ガリレイ・デカルト的合理主義をく危機>として捉えつつ，新たに理性を根元的に回復させようとする主目的をもつ。そのため《危機書》の中心は最後に，く学のアプリオリ>とく生活世界のアプリオリ>の関係，という合理的問題におかれ，身体性は合理的に考えられすぎて，生な身体の様相が伝わらない。またフッサールの現象学には，その本質上，自我論的意識が強く，身体知覚の遠近法は，身体性よりか自我意識に傾く。したがって張りめぐらされた自我意識は，身体知覚を素通りして生活世界にみなぎり，身体知覚と対応すべき世界の事物が具体的に把持されない。フッサールの身体論では，精神が身体に完全に浸透して，一体となって活動する様相が問題とされてない。

サルトルの《存在と無》(1943)の第3部は、身体論を扱う。彼は身体を、一方で絶対的内面性である意識から＜対自一身体＞として、他方で事物の側から＜対他一身体＞として捉える。対自の側から考察すると、＜私＞にとって出現するとは、諸事物に対する私の距離を繰り広げることであり、諸事物を＜そこ＞に存在させることである。この遠近法的に広がる世界の帰趨中心は＜眼一身体＞であるが、この身体は私がそれでありながらそれを認識できない唯一の点、視点なき視点である。知覚は、距離をもたないで知覚される場所においてしか生じえない。したがって＜対自一身体＞の根元は、私が自らはそれでないという仕方で非定立的に存在し、ただ全身感覚的な気分、嘔き気としてしか感じられない。

サルトルのこのようなく＜対自一身体＞に決定的な役割を果たすのは、＜意識＞である。彼のいう意識は、人間がすでに世界の中に存在するということを前提とするから、世界の事物についても意識できる、という世界意識である。ときには、意識は＜身体をもつことを止めない＞ともいわれる。彼の＜世界＞は、あまりにも意識によって張りめぐらされていて、その意識は身体によって十分に濾過されてない。したがって彼が他方で、＜対他一身体＞を、生活および行動の総合的全体としての情況——周囲をもつ——として捉え、いくら社会的歴史的世界に位置づけようとしても、＜対他一身体＞は世界についての意識に吸収されてしまう。したがってその極限において、彼の身体は対自意識の過剰によって超出され無化され、逆に即自に転化する危険すらともなう。サルトルの身体論は、近代人の自己疎外を訴えるものではあっても、＜意識が身体をもつ＞方が強く、＜身体が意識をもつ＞という身体的限定の重要な意味を十分に了解してない。サルトルは歴史を重視するが、意識と身体の協業的働きが自然史的に解明されなければ、歴史的意識と歴史的身体の協業的働きも理解されない。彼の身体論では、遠近法である身体の意味が十分に自覚されてない。

身体に対する過剰な合理性や実存意識を慎重にいましめた身体論を展開したのは、メルロー＝ポンティである。《知覚の現象学》(1945)は、合理性をそれが開示される場としての諸経験に正確に寸尺を合わせうるものとして捉えよう

とする。したがって彼は、身体を即自存在、または対自存在として定義することを拒否する。極端な主観主義と極端な客観主義とを接合することが彼の主題である。彼は身体経験の一つの要約として、＜身体図式＞という概念を提起し、その特徴を、身体の統一性、ゲシュタルト的な情況の空間性、身体の世界内存在の表現、として連続的に考察を深めてゆく。さて主体と対象との対話は、主体が対象の中に散乱した意味を捉え直し、逆に対象の方が主体の意図を捉え直す交互作用にある。この交互作用の行なわれる身体図式の構造は、空間の基礎としての＜点―地平＞、または＜地と図＞の関係である。視点の場としての身体性は、身体空間を地平または地として、その上に外面空間を点または図として浮かび上げる。この身体空間こそ、＜私＞が身体をもたなければ、私にとって空間は存在しない、といわれる始元的空間である。身体知覚は、この身体空間の基礎経験、根元的な機能であって、一切の諸行為がその上に図として浮き出てくるための地である。この意味で身体は、空間の中にあるとか時間の中にあるとか表現されるのではなく、身体は空間や時間の中に住み込んでいる。合理性や実存意識も、身体をもつのではなく、元来この身体の中に溶け込んでいる。身体は世界内存在として、生きられた意味の総体を表現している。対象認識はこの身体性の全機能によって、あるように、あるがままに把持される。身体は世界の織目の中に取り込まれ、世界は身体という生地で仕立てられている。精神は身体である。

世界内存在としてのこの身体性と対象との共同作業は、絵画制作の基礎体験の問題として、《眼と精神》(1964)で美事に浮彫りにされる。「画家はその身体を世界に貸すことによって、世界を絵に変える」という表現には、レオナルド的自然観の深淵なる自覚がある。また彼は、ルネッサンス的な遠近法をもっと広範な存在論的能力の特殊例として包括し、身体は遠近法的な対象認識を、＜物がそこにある＞といういい方で、高さ、大きさ、距離、奥行、色彩、形、線、運動、輪郭、表情などを、一挙に、一つの＜ヴォリュームというもの＞として把握し、そのどれもが存在の茂み全体を蘇えらせうるものだとして述べている。ここでは、眼はルネッサンス的単一視点でなく、身体性の無限の＜射映連

続>として自覚されている。更に、「謎は私の身体が<見るもの>であると同時に、<見えるもの>だという点にある」という表現には、レオナルド的自然観の両義性的自覚がある。

メルロー＝ポンティの現象学は、一切をあるがままの具体的基礎経験に還元する方法であり、運動、性、言語、そして《行動の構造》(1942)を取り上げても、それらは具体的基礎経験を一つの自然、あるいは自然史の中で明らかにすることであった。しかし人間の生は、自然あるいは自然史の中でよりか、現実の具体的活動をしているいわば<現在史>の中にある。この現在史こそ、自然の基礎経験を基礎経験としている<根元基>である。この根元基からの反作用、抽象化の逆過程を理解しなければ、人間がそこで現実に営んでいる諸々の生活の意味は全く明らかにされないであろう。それでは、史的唯物論からの挑戦に対しても、正面から答えることはできない。メルロー＝ポンティは、サルトルに不十分であった遠近法である身体、精神である身体を明らかにしたが、そこから出発して再びサルトルの関心事である<歴史>に向かう必要があった。この点、彼は<自然>に留まり、<歴史>に到達できずに終わったのである。

[5]

ホセ・オルテガ・イ・ガセットは、フッサールに師事しながらニーチェの影響も受けて、いち早く生の遠近法主義（生・理性の立場）を唱えていた。《現代の課題》(1923)や《アインシュタインの理論の歴史的意味》(1923)では、遠近法的多視点による認識の实在性が強く主張されている。そしてフッサールが《危機書》のもとになる講演(1935)を行なう前に、その一部を《危機の本質》(1942)として出版した「ガリレイをめぐる」(1933)という連続講演をしている。それは、《デカルト的省察》の出た年である。ヨーロッパの危機を受けとめるオルテガの思想は傑出していた。

しかし彼の生の遠近法主義の中核に、身体性の問題が明確に入ってくるのは《人と人びと》(1957)である。ここでオルテガは、視点の理論を社会的あるいは文化人類学的立場から具体的に究明している。すなわち、身体性が人間を

容赦なく空間的人物とすること、世界は身体を視点として地平線上に拡がっていること、そして身体が他者認識や共存と社会的交わりを可能とする原点であることを説く。また彼は、身体表情や身振り、他者との関係としての礼儀作法、慣習、そして身体的特徴を人種的に表現している音素・音韻学などの新たな研究の必要性を語っている。更に彼は、人間がものをいう存在ならば、この人間を沈黙させるものは何かと問い、話すということがとりわけ沈黙によって構成されている意味の重要性を指摘している。オルテガはかねて、《デカルト的省察》までのフッサールに、発生現象学の研究が欠けていることを不満としていたのである。

オルテガの文化人類学的問題提起を、期せずして一つの方向へ押し進めていたのは、E・T・ホールの《沈黙のことば》(1957)である。彼の研究する時間的・空間的行動と文化の型、時間や空間に対する各民族の反応の仕方。この考察では、人間の身体に時間的・空間的な文化の特殊な型がはめこまれていることが前提とされている。《かくれた次元》(1966)は、この課題をプロクセミックス(proxemics)——人間の空間利用の問題についての観察と学説——として展開している。

体験はすべての人間に共通するという考えは誤りで、言語や文化の違いを飛び越えて共通の体験はない。異なる文化に属する人は違う言語、いや違う感覚世界に住んでいる。身体は感覚情報をふるい分ける結果、ある文化の型の感覚スクリーンを通して受けとられる体験は、他の文化の体験とは全く異なる。このような文化の型を保持するのは、何よりもその文化に住む人間の身体である。ホールは、この主張を動物行動を例として、具体的に詳細に研究している。そしてこの事例が人間に適用されるならば、ある民族は一定の遠近法的な型を身体にはめこむことによって、一つの文化圏を実現していることになる。

またK・ローレンツの《攻撃》(1963)は、比較行動学の立場から、動物や海の生物の示す攻撃、習慣、儀式、本能の型を研究する。そしてこの行動様式を可能とする認識主体と認識対象(外界の事実)の相互作用の基盤として、認識装置(身体)を捉える。《鏡の背面》(1973)で、この立場は仮説實在論として規

定され、實在論と観念論の克服を身体性に求める。實在論者は外界だけを眺め、鏡が存在することを知らないし、観念論者は鏡のみに見入り、現実の外界に背を向ける。両者とも、自分の注視する方向に阻害されて、鏡はそれ自身は映らない背面を、すなわち鏡とそれが映す現実の事物とを同じものとする一つの面をもっていることを知らない。——この鏡の両義性的な特徴を、まさに身体性が帯びていることは明らかであろう。

しかしホールやローレンツの思想には、行動科学の影響が強く、人間の個としての人格が、文化、民族、集団の中に埋没する危険がある。この点、精神病理学的立場から現象学的身体論を扱う方向は重視されてよい。すでにE・ミンコフスキーの《精神分裂病》(1927)や《生きられる時間》(1933)、あるいはビンスワンガーの《現象学的人間》(1947)に始まる動向は、正気への回復を自然的なもの、原始的なものとの生命的接触に求めていた。現在では、その問題は歴史的状況の中におかれ、たとえばR・D・レインの《ひき裂かれた自己》(1961)や《狂気と家族》(1964)、あるいはアンリ・エーの《意識》(1963)にみられるように、精神病理学は精神分裂病者を、彼をとり囲む家族や世界との間の、あるいは意識と身体との間の正常でない非器質的關係から捉える。分裂病は、恵まれた状況を与えれば、正常になる。人格のアイデンティティは、無限に豊かな射映連続の機能をもつ身体、精神である身体を、家族や世界の中でのびのびと開化させることによって、まさに自己自身でありうるのである。

[6]

ヴィトゲンシュタインの哲学的基礎は、存在論である。彼の哲学は《青木》(1933—34)と《褐本》(1934—35)と称する講義録を境として、ほぼ二つに分けられる。前期の思想は《トラクタトゥス》(1919)に、後期の思想は《哲学探求》の第1部(1936—44)と第2部(1946—49)に結実する。しかしその転換は、前期の数学や論理学の理想言語から後期の日常言語へと関心の対象を転じはしたけれども、依然としてそれらの言語の存在論的基礎を追求していたことに変わりはない。《哲学探求》における〈生活形式〉は、フッサールが《危機書》

で到達した＜生活世界＞と非常に類似した現実世界の基盤である。

《哲学探求》は、《トラクタトゥス》の一義的な世界の写像理論や真理関数理論を否定し、言語の家族的類似性、言語ゲーム、等の重要な概念を用いながら、現実のざらざらした大地に立つ。「はっきりとしない概念は、そもそも概念なのか。……＜どこかこの辺に立っている＞ということは無意味だろうか。」＜どこかこの辺＞という説明は、確かに不正確である。しかしなぜ人はそれを＜不正確＞と呼んではいけないのか。＜不正確＞は非難され、＜正確＞は称賛される。それは＜不正確＞は、＜正確＞ほど完全に目的を達成しないからだ。しかしその場合、何を＜目的＞と呼ぶのか。太陽までの距離を一メートルまで正確に述べず、家具師に机の幅を0.001ミリまで正確にいわないと、不正確なのか。いや、「正確さの理想像など一つも用意されていない。」概念の輪郭のぼやけたピンボケ、語の用法の文脈(情況)による多様性、無数の言語が家族的類似性をなす言語ゲームを展開し、互いに重なったり交叉したりする複雑な目の網。ヴィトゲンシュタインの＜生活形式＞は、このような複雑な目の網で構成されている。この網は、単に自然の事実性でなく、実践的生活情況としての最終的基礎的所与である。彼の言語論は、ソフトな身体、多様な遠近法的行為空間の現実性を基盤としている。人格は、この生活世界の中で、原射映ともいうべき働きを示し、射映連続によって自己を統一し、同時に環境を構成しているのである。

ヴィトゲンシュタインは、＜生活形式＞という行為空間を解明し、その中で実際に生活する人間を、たとえば次のように表現している。私は私の手に苦痛を感じるのではなく、私が手に苦痛を感じる。したがってわれわれは、手を慰めるのではなく、その人を慰めるのである。このように、遠近法である身体の統一を人格に求める研究は、1950年代の後半から分析哲学のなかでもようやく活発になってきた。たとえば、J・O・ストローソンの《個人》(1959)は、人格概念を原初的とし、人間は精神と身体の二元論的解釈に還元できないことを明確にしている。人格は、空間・時間の一定の場所を占め、個々の人に網の目としての関係点を示している。そして、いま、私、君、のような語は、個人的領域

にでなく、間主観的な公共的關係として位置づけられる。また、S・ハンプシャーの《思考と行為》(1959)も、人間を指向的動物として捉え、この行為的人格による指向的な働きを、言語の交通整理よりかもっと底深く、自己を離れ対象に向う働きとして理解する。身体性は<位置した意識>であり、センス・データを歴史的人格の身体的位置(主体)から把持する。対象の一切の同一化、外的現象に関するあらゆる言明と証明は、位置した意識、すなわちいまある身体性の真中にある意識を前提とする。「あるものは、かくかくである」とか「あるものは、かくかくに現われる」という記述は、身体的知覚器官と対象との交互作用を暗示する。これは射映的自己同一化としての生ける人格を前提とし、ラッセルの如く、話す人(人格)を度外視した記述理論を不可能とする。

このように、日常言語学派の動向も、次第に関心を自然から歴史へ、記述言語から約束言語へ向け、それとともに日常の現実世界を、人工言語によっては全く解明されえない無尽蔵の意味をもつ豊かな世界であるとみる。ヴィトゲンシュタインは、かつて《トラクタトゥス》で<論理の不意打ちはない>と断言したが、《哲学探求》の彼やその影響下の分析哲学者たちは、まさに<不意打ち>の世界に関心の眼を向けているのである。

[7]

デカルト的二元論の克服と遠近法である身体、精神である身体を正常に世界の中に位置づける問題提起とその解明の努力は、1930年代以降、真に人間性を重んじる思想家たちによって、次第に大きな研究分野となりつつある。その動向は、概して<自然>という要因を、更にその意味基底としての<歴史>という要因の中に基礎づけ、歴史的世界こそあらゆる世界の原所与であるとみる方向へ進んでいると思われる。

時代的にみると、第一次大戦(1914—18)、ナチスの抬頭(1919)、ヒトラーの政權掌握(1933)、そして第二次大戦へと続いていく暗い現実を前にして、たとえば論理実証主義の言語分析は、ヒトラー的叫びや命令を、単なる情緒として厳密な学から追放することに成功した。しかしその成功は、逆に叫びや命令を

現実の世界で野放しにすることになった。現象学的純粹論理学、あるいは論理実証主義による世界の論理構造や真理関数的関連性は、まだ世界と人間との真の内的連関性を自覚していなかった。

ヒムラーは相当のバッハ演奏者であったし、ガス殺人を執行する前後に演奏されるモーツァルト、ナチス親衛隊員の背のうの中のヘルダーリン、捕虜収容所監視人のための図書室に並べられたゲーテの作品。こんな奇怪なことは、諸々の事物がもはや全く何の内的連関性をもたない、ばらばらの原子的世界でしか可能ではない。しかも全くまずいことに、この内的連関性を失った世界を、まさに＜現実性＞として捉えれば、この世界はハイデッガーのいう＜無＞であり、ヤスパースのいう＜挫折＞であるほかはない。しかし＜現実性＞は、単に無や挫折の場ではなく、精神である身体性の遠近法的射映連続によって無尽蔵に豊富な内的連関性をもちうる世界である。そして、この世界を保持しようとする思想こそ、この内的連関性を歪めたり破壊したりするあらゆる力に対し、それを不条理として徹底的に反抗しうる根元的立場である。そのための努力は、何よりも人間の生の尊厳を最も重視する思想に育ってゆかなければならない。